

La expresión del Absoluto en las diferentes culturas budistas:

etadada, citation and similar papers at core.ac.uk

provided by Dipos

Oriol Aguilar

Estudiante de doctorado de la Universitat Autònoma de Barcelona

Aparecieron, como divididas, lenguas de fuego, que se posaron sobre cada uno de ellos, quedando todos llenos del Espíritu Santo; y empezaron a hablar en lenguas extrañas, según que el Espíritu les daba. Residían en Jerusalén judíos, varones piadosos, de cuantas naciones hay bajo el cielo, y habiéndose corrido la voz, se juntó una muchedumbre que se quedó confusa al oírlos hablar cada uno en su propia lengua. Estupefactos de admiración decían: todos estos que hablan ¿no son galileos? Pues ¿cómo nosotros los oímos cada uno en nuestra propia lengua, en la que hemos nacido? Partos, medos, elamitas, los que habitan en Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y las partes de Libia que están en Cirene, y los forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, los oímos hablar en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios.

Hechos de los apóstoles, 2 (3-28)

1. INTRODUCCIÓN

Generalmente, desde un punto de vista “folk”, se ha atribuido a Oriente una homogeneidad cultural que no se corresponde con la ingente variedad asiática. Esta visión simplista tiene profundas raíces en el pensamiento europeo, y se sustenta en tópicos que han sido ya convenientemente estudiados.¹ Es innecesario también describir la profunda diferencia cultural, social o económica entre sociedades tan dispares como la india, la china, la japonesa o la de los pueblos siberianos. En todo caso, podríamos establecer, no sin ciertos riesgos, una profunda diferencia entre la sociedad o cultura occidental y el resto de sociedades humanas que tarde o temprano sucumbieron a la expansión de ésta.

Sin embargo, ha habido a lo largo de estos últimos dos mil años una corriente de pensamiento que ha enlazado a numerosas culturas bajo su influencia, y ha aparecido de este modo un rasgo común a muchas sociedades

asiáticas. Esta forma de pensamiento es el budismo. El título de este trabajo especifica “culturas budistas” porque contrariamente a lo que a veces se ha afirmado, y de acuerdo con la intención de lo que aquí se dice, hubo en esa expansión una continuidad de ciertas valoraciones y aproximaciones a la idea de absoluto y realidad, que no fueron distorsionadas por la diversidad cultural con la que entraban en contacto. Esta variedad daba formas diversas a la expresión de las ideas, y mientras el contexto socio-cultural hizo florecer en más de un país corrientes y escuelas que se amoldaban al “ethos” local, la experiencia básica que otorga al budismo su unicidad era expresada bajo formas similares en las doctrinas más reservadas e iniciáticas, a pesar de la lejanía cultural.

Si hay un aspecto constante en la historia de esta religión es, aparte de su praxis de conocimiento, una extraordinaria versatilidad en la transculturalidad. La expansión del budismo fuera de la sociedad indostánica se remonta al reinado de Ashoka, primer unificador de la India bajo la dinastía de los Maurya, en el siglo III a.C. Monarca convertido a esta religión, mandó grabar edictos en rocas y estelas que estaban repartidos por toda la geografía del imperio. En los límites noroccidentales, encontramos inscripciones en griego y arameo (estas últimas en escritura karoshti).² En los siglos siguientes el budismo se benefició del sincretismo existente en los reinos griegos del norte, y se estableció de manera definitiva en la zona de Gandhara con el advenimiento del imperio de los Kushanas a principios de nuestra era. De allí, y siguiendo la Ruta de la Seda controlada por estos últimos, se expandió por todo el Asia Central, hasta China. El budismo llegaría a “La Tierra de en Medio” también por vía marítima, siguiendo su crecimiento por el sudeste asiático, Ceilán e Indonesia. Más tarde alcanzaría el Japón, Corea, el Tíbet y a partir de ahí, Mongolia y algunas sociedades siberianas.

De un modo general, podemos afirmar que allí donde el budismo arraigó desarrollando instituciones complejas y estructuradas, poseía un cierto grado de apoyo por parte de los poderes o aristocracias locales; lo cual no quiere decir que no llegara a otros lugares de los que no tenemos constancia, incluso que tuviera un cierto éxito de predicación, pero al no haber un compromiso de apoyo por parte del poder, no nos han quedado evidencias de ello. De todos modos, el ámbito geográfico por el que se expandió es muy grande, abarca sociedades complejas muy diferentes unas de otras.

En general, se ha destacado ampliamente la habilidad de los maestros budistas en integrar la doctrina (el *Dharma*) en diversos contextos culturales. Algunas de estas estrategias aculturativas eran la integración de los cultos y panteones locales en la amplia categoría de protectores de la doctrina, en otros se identificaban o asimilaban divinidades locales a bodhisattvas universales (como Avalokiteshvara), o por último se consideraba a estas divinidades locales como divinidades-bodhisattva, fieles seguidores de la doctrina.³

Este aspecto integrativo aparece ya en el mismo lugar de origen del budismo, la India. Aunque no dependiente del panteón hinduista en su doctrina ni en su ontología, el budismo asimiló en sus leyendas varias divinidades del panteón brahmánico. Esta asimilación sería poco funcional en los otros ámbitos geográficos, pero aún así encontramos huellas del panteón hindú en el Tíbet y en China, llevados por algunos de los ciclos tántricos (el caso de Ganapati o de Shiva, por ejemplo). Hay sin embargo algunos rasgos de la doctrina budista, rasgos aparentemente esenciales para la doctrina, que sí pertenecen al sistema de pensamiento índico general. Los conceptos de reencarnación, karma o renuncia son tópicos de esta cultura. Pero tal como se verá más adelante, no son estos conceptos escatológicos los que vertebran verdaderamente el Budismo como tradición ininterrumpida. Su posición es coyuntural. No nos estamos refiriendo al Budismo en su forma de práctica popular o devocional, sino a los protagonistas de la transferencia cultural, que provenientes de diferentes culturas, pasaron a detentar la transmisión de los linajes de las diferentes vías de conocimiento. Ellos fueron los traductores que se movían entre los “paisajes culturales” de cada sociedad, desde o a la cual traducían. No se intenta aquí establecer la relación entre estos “paisajes culturales” y la lengua, pero la relación es estrecha. Esto queda evidenciado en los problemas que supuso la traducción de los textos budistas al chino o en el caso del tibetano, una lengua nueva, artificial y técnica, creada expresamente para traducir el canon.

Pero, ¿qué es lo que se estaba intentando traducir?, ¿se trataba de algo perteneciente al “ethos” de una cultura y por tanto propio, o era algo que podía ser común a una experiencia humana?

2. LAS IDEAS PRECONCEBIDAS

En torno al budismo, hay una serie de ideas preconcebidas que es necesario tratar aquí, pues inciden directamente en la comprensión de su naturaleza. El primer tópico es la aseveración, mantenida a menudo desde diferentes ámbitos (“folk”, periodístico, académico), de que no se trata de una religión. El origen de esta idea tiene dos fuentes:

- la propia doctrina budista, que con su negación de un Dios creador y de un alma ligada a una individualidad psíquica permanente, resulta difícil de encasillar para la mentalidad occidental.
- una visión surgida del positivismo y del secularismo decimonónico, según la cual el budismo original era una conducta ético-filosófica, corrompida por las evoluciones posteriores que le habrían dado su forma actual, de carácter religioso.

Acerca de este último prejuicio, Snellgrove, en su *Indo-tibetan Buddhism*, comenta:

It is important to emphasize that the idea of an agnostic teacher of ethics of entirely human proportions who was later divinized by the enthusiasm of his followers, remains a liberal nineteenth-century European creation, corresponding to the similar efforts that were made to find a purely human ethical teacher behind the Jesus Christ of the Gospel accounts. In both cases the “mythological” are primary, and since they dictate, as it were spontaneously, the form in which the story is told, not only the story become trite when deprived by critical scholarship of its religious significance, but also a gap begins to yawn between the “founder” himself and his believing followers.⁴

Este punto es importante, pues aunque la conducta ética era uno de los pilares del budismo primitivo, constituía una de sus características sin ser su fundamento. A menudo se ha afirmado que el fruto de la vía budista (la budeidad o iluminación) dependía enteramente de la conducta ética, en una relación causa-efecto. Sin embargo, ya en el budismo primitivo encontramos que la experiencia básica que otorga la intuición de la iluminación, no depende ni está condicionada por una actitud, disciplina o conducta previa. De hecho, los factores que configuran el Noble Octuple Sendero que debe seguir un aspirante a la budeidad —la “conducta ética correcta”, la “resolución correcta”, el “esfuerzo meditativo correcto”, etc.— son considerados como síntomas y emanaciones de la “visión correcta” (el primero de estos factores), tal como se desprende de los estudios realizados por Peter Masefield sobre los Nikaya del canon Pali de Ceilán; este canon es considerado el más próximo a la tradición del budismo primitivo. La “visión correcta” es el *Dhammacakku* (el ojo del *Dhamma*), la experiencia mística que revelaba a los discípulos afortunados el sentido profundo del *Dhamma* (*Dharma* en skr.); estaba ligada a la transmisión oral del Buda, siendo éste su único requisito formal. La posibilidad de obtener la experiencia dependía de las capacidades del discípulo. Incluso la verdadera división espiritual del budismo primitivo no era entre monjes y laicos, sino entre *savaka* (skt. *śrāvaka*) —aquel que ha experimentado *Dhammacakku*—, y *puthujjana* —aquel que no lo ha experimentado. Entre los *savaka* había tanto monjes como laicos, y muchos *puthujjana* eran monjes. El Noble Octuple Sendero, la vía a la budeidad, era pues para quien había vivido la experiencia supramundana del *Dhammacakku*, y no era operativo sin este requisito. Esta característica no está revelada explícitamente en los Nikaya, por lo cual Masefield afirma:

It must surely have been this silence of the Nikayas that has misled so many, including Nyanatiloka, into the error of assuming that anyone could, whenever he so chose, begin to follow the ariyan (noble) eightfold path. Rather, one’s ability to follow this path depends upon one’s ability to acquire the first factor of that path, namely the right view that is its entrance and that arises on hearing the thunder of the Beyond when mediated

by a Buddha. To have sought to universalise what were originally private teachings by ignoring the fact that the path is supermundane and the sole province of the Savaka... has done nothing but render Buddhist studies a considerable misservice.⁵

Enfatizar que la experiencia trascendente que busca el budismo no radica en una práctica ética, ritual o devocional, nos lleva al campo de la fenomenología de las prácticas del éxtasis y de la alteración de conciencia, siendo en este dominio donde encontramos una unidad en las diferentes corrientes. Allí donde la importancia recae en las valoraciones, especulaciones filosóficas o preferencias rituales, encontramos a menudo conflictos originados por los diferentes contextos culturales o ideológicos, pues las preferencias filosóficas o especulativas dependen en gran parte del contexto de una cultura.

La experiencia intuitiva, que es sobre todo alentada en las escuelas más esotéricas del budismo, no depende del contexto cultural-social como elemento constitutivo (aunque sí explicativo, es decir, para expresar esa experiencia), mientras las otras vías están condicionadas por su propio medio, pues los valores, conceptos e imágenes son heredados y compartidos.

Examinando las diferentes tradiciones búdicas, encontramos en las doctrinas consideradas más profundas, una serie de expresiones e imágenes que se repiten. Hallamos esto en algunos sutra del Mahayana del “Tercer giro de la Rueda del Dharma”, en el tantrismo, en el Ch’an, en el Hua-yen y en el rDzogs-chen.

Son estas tradiciones, y en especial el tantrismo, las que han recibido un trato peyorativo por parte de los orientalistas, siendo consideradas distorsiones del budismo. Sin embargo es en ellas donde encontramos una unidad en la expresión de la experiencia del absoluto y de la “talidad” (posible traducción de *sahaja*, ing. “suchness”).

La aprensión hacia el tantrismo radica en su contenido aparentemente alejado de la imagen ética y de renuncia que posee el budismo primitivo. También su barroca simbología y ritualismo han parecido a los que se han aproximado superficialmente, una degeneración hacia cultos divinos, cuando inicialmente era una altísima ideología ética. Afortunadamente hoy en día han sido más profundizados los estudios acerca de esta corriente, y han revelado una sorprendente coherencia con la evolución del pensamiento budista.

Acerca del Ch’an se ha afirmado que era en realidad taoísmo revestido de budismo, que su aproximación a la naturaleza y ciertos conceptos acerca del absoluto surgieron del pensamiento chino y se interpolaron en el budismo.⁶ Sin duda, el taoísmo fue una fuerza influyente e inspiradora para el Ch’an (también un rival), pero los conceptos que describen la experiencia mística del Ch’an se hallan en otras tradiciones budistas que jamás estuvieron en contacto ni con el taoísmo ni con China.

3. LA EXPERIENCIA

3.1. *Las dos fuerzas pendulares*

El budismo, como toda religión, posee diferentes realidades asociadas a su estatus de vía soteriológica institucionalizada. Posee un nivel asociativo-económico ligado a las instituciones y al poder. Otro aspecto es su organización interna, sus jerarquías propias. El de su práctica popular, mayoritariamente devocional, y de las relaciones del resto de la sociedad con el estamento religioso es otra de sus naturalezas. Pero lo que aquí nos interesa es la dinámica interna protagonizada por los especialistas religiosos, pues fueron (y son) ellos quienes dieron forma a la doctrina, a partir de sus experiencias y especulaciones.

Aunque en todas las escuelas budistas está enfatizada la práctica meditativa como superior a la especulación filosófica o doctrinal, en todas ellas encontramos un corpus explicativo que a veces contiene una gran complejidad epistémica y conceptual. Lo encontramos sobre todo en las evoluciones mahayanistas, donde la explicación de la vacuidad subyacente a todo fenómeno es explicada a través de un sofisticado sistema lógico. Pero ya en el budismo primitivo (llamado Hinayana, “Pequeño Vehículo”, por el Mahayana, “Gran Vehículo”), encontramos especulaciones complejas en el *Abhidharma*.⁷ Con el tiempo, el peso de la especulación lógica, la formalización de los diferentes sistemas epistémicos y la creación de escuelas especializadas en ello, contribuyó a que se creara en el seno del budismo una corriente que, sin descartar la vía meditativa, consideraba los estudios filosóficos como absolutamente necesarios. Dentro de esta ortodoxia, la vía tenía que ser dividida en audición de enseñanzas (skt. *sruta*), reflexión (*cinta*) y práctica espiritual (*bhavana*).

Sin embargo, para las vías más esotéricas la especulación filosófica era únicamente necesaria para descartar las visiones incorrectas, pero inadecuada para la experiencia de la iluminación. Esta experiencia, por trascender las limitaciones conceptuales humanas, por no corresponderse con valoraciones o conceptos, ni siquiera con los más sutiles, no podía ser aproximada por el razonamiento o el lenguaje. Hay en esto una correspondencia con las enseñanzas del Buda histórico, que se negó siempre a cualificar, describir o especular afirmativamente acerca de la iluminación, empleando un sistema apofágico, es decir de negación de lo que no es.⁸

Otro fenómeno ideológico vino a sumarse a estas dos corrientes dentro del pensamiento budista. De un modo difícil de explicar, otra consideración acerca de la iluminación, o mejor dicho, del modo en que ésta se presenta, vino a juxtaponerse a las preferencias anteriores. Esta consideración se refiere a la gradualidad o subitismo del momento de la experiencia reveladora. Encontramos esta dualidad ideológica tanto en el budismo tibetano como en

el Ch'an, y en los dos marcos geográficos (el Tíbet y China), se dieron en la misma época (s.viii) debates y concilios para decantar el apoyo de la aristocracia en un sentido o en otro.⁹ En el Tíbet, esta polémica acerca de la simultaneidad (tib. *gcig-char 'jug-pa*) o gradualismo (tib. *rim-gyis 'jug-pa*) ha durado hasta nuestros días. De hecho, una de las acusaciones que los gradualistas tibetanos hacen a los subitistas es que se han dejado influir por el Ch'an proveniente de China, mientras el gradualismo es la verdadera vía proveniente de la India. Esta alegación es incorrecta, pues encontramos la idea de simultaneidad o inmediatez de la experiencia en la tradición del Mahamudra tántrico y del rDzogs-chen, ambas tradiciones provenientes de la India.¹⁰

Ligado a este debate está la consideración del absoluto, que en su estado relacionado con la iluminación es llamado *Dharmakaya*. *Dharmakaya* (cuerpo o dimensión absoluta) define la esencia de la dimensión primordial del individuo en su estado realizado. Esta dimensión ha sido descrita, a partir de las evoluciones filosóficas del Mahayana, como el conocimiento vivido de la vacuidad inherente a todo fenómeno. Una potente escuela epistemológica se desarrolló a partir de Nagarjuna y sus seguidores, la escuela Madhyamika, y se desarrolló una ortodoxia que postulaba una fuerte especulación acerca de la vacuidad, preliminar a la experiencia concreta. Esta corriente fue llamada el “segundo giro de la rueda del Dharma” (el “primer giro...” fueron las enseñanzas del Buda histórico). Posteriormente apareció, también en la India y dentro de la corriente Mahayana, el “tercer giro de la rueda del Dharma”, dentro del cual aparecieron escuelas como la Yogacara. En esta última evolución, la vacuidad es asumida como inseparable del potencial individual para experimentar la iluminación, al mismo tiempo que se exalta de manera más evidente la vía del método meditativo como indispensable. Es en esta escuela que aparece la noción de *Tatagathagarbha*, el “embrión de la budeidad” presente en cada ser vivo, provisto de todo su potencial; este concepto facilitaría las bases filosóficas a las diferentes corrientes esotéricas que con el tiempo, necesitarían estas bases explicativas para estar a la altura académica de las otras corrientes más escolásticas.

Es precisamente al “tercer giro de la rueda del Dharma” que pertenece el *Lankavatara Sutra*, la fuente textual más importante del Ch'an primitivo. No en vano, esta escuela era llamada en sus inicios “escuela del Lankavatara”.

El desarrollo en el tantrismo, en el rDzogs-chen y en el Ch'an, de la idea de un principio individual, puro e iluminado desde el origen y contenedor de la potencialidad de toda la experiencia, contrastaba con la visión ortodoxa de la escuela Madhyamika, poseedora de una fuerte carga de renuncia y que no otorgaba concesiones a cualquier atributo del absoluto que no fuera una vacuidad radical. El acercamiento epistemológico a la verdadera realidad sólo podía realizarse, en la escuela Madhyamika, a través de una demolición de cualquier concepto, demolición que paradójicamente se sustentaba en un

elaborado proceso filosófico. Sin embargo, las escuelas esotéricas se atrevían a hablar de un principio que iba más allá de la vacuidad, al mismo tiempo que propugnaban un acercamiento experiencial a la Iluminación que no forzosamente había de pasar por el estudio, las reglas éticas o la acumulación de méritos.

Respecto a este último punto, la acumulación de méritos, vemos que se produce en las escuelas esotéricas, una inversión de la tendencia general del budismo. Habitualmente, se consideraba la acumulación de méritos procedentes de acciones pías, junto a la acumulación de sabiduría, como los dos expedientes necesarios para acceder a la iluminación. En las vías más esotéricas vemos que este método queda en entredicho, al ser considerado fruto de la visión dualista y del esfuerzo por conseguir algo que es construible, compuesto, dependiente de una acción o fruto de ella. Los místicos budistas dejaban muy claro, a partir de su experiencia, que la aprehensión del estado natural del individuo no podía experimentarse con el esfuerzo o bajo la búsqueda de lo externo.

3.2. Continuidad en la expresión del Absoluto

Estas escuelas iniciáticas desarrollaron una visión de la praxis meditativa basada en la espontaneidad, la vivencia pura de lo inmediato y la no elaboración. Así, encontramos en el *Kiue-kuan luen*, atribuido a Nieu-t'eu, el siguiente diálogo:

- La vacuité est le fondement de la Voie, les phénomènes sont l'activité de la réalité.
 - Au sein de cela, qui agit?
 - Au sein de cela, il n'y a en réalité personne qui agisse.
- La nature du Domaine Absolu (Dharmadhatu) est la spontanéité.¹¹

La espontaneidad como acción que no es acción condicionada por la mente discursiva, es también uno de los máximos valores del tantrismo y del rDzogs-chen. Esta última es la doctrina considerada más profunda por muchos místicos tibetanos, especialmente de la escuela rÑing-ma-pa. En ella encontramos muy elaborada la noción de una base primordialmente pura en el individuo, sea éste un ser ordinario o un buda. Esta noción de “pureza primordial” (tib. *Ka-dag*) está ya asumida en los niveles del tantrismo “interno” (skt. *anuttaratantra*), en donde la realización espiritual revela la naturaleza idéntica de *samsara* y *nirvana*, es decir, los fenómenos se revelan en su verdadera dimensión, que es pura espontaneidad —en la barroca simbología del tantrismo se denomina mandala a la percepción pura de los fenómenos. Un antiguo manuscrito perteneciente al rDzogs-chen, y que lleva el título de *Rig-pa'i khu-byug* (El cuco del discernimiento), presenta la esencia de la vía en forma de verso:

sNa tsogs rang bzhin mi gnyis kyang/
 cha shas nyid du spros dang bral/
 ji bzhin pa zhes mi rtogs kyang/
 rnam par snang mdzad kun tu bzang/
 zin pas rtsol ba'i nad spangs te/
 lhun gyis gnas pas bzhag pa yin//

Aunque la naturaleza de la existencia fenoménica no es dual,
 las partes están ellas mismas desprovistas de elaboración conceptual.
 Aunque ni siquiera el pensamiento “son como son” es necesario,
 todas las apariencias son en esencia buenas.
 Habiendo comprendido la perfección de todo, abandonando la
 enfermedad del esfuerzo,
 uno permanece en la espontaneidad, en el estado de Contemplación.¹²

Este texto es reconocido por la tradición tibetana como uno de los primeros textos de rDzogs-chen traducidos por Vairocana, en el s.viii. Su antigüedad es indiscutible, pues un ejemplar fue encontrado por Sir A. Stein en las cuevas de Tun-huang, y se remonta por tanto la antigüedad del manuscrito en cuestión a una fecha anterior al s.x. En él encontramos el concepto de la espontaneidad, del no-esfuerzo ligado a la no acción, y al reconocimiento de que los fenómenos “son como son”, expresado por el término *ji bzhin pa*, término emparentado, en su significado, con el sánscrito *sahaja* —este último describe la experiencia personal de la unión entre el plano absoluto y el fenoménico—; *sahaja* es la experiencia individual de la talidad fruto de las prácticas tántricas. La no-acción que es pura espontaneidad la encontramos en el Ch'an en el término *wu-wei*, que no ha de ser confundido con un quietismo, pues una búsqueda de la quietud sería una acción. Este término, que ya existía en el taoísmo, denota un estado en el que ya no existe un condicionamiento compulsivo que lance al individuo a actuar, capacitando al mismo tiempo a vivir cualquier acción en libertad total, pues otorga el conocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad.

La experiencia se funde con lo experimentado y con el que está experimentando, no hay diferencia entre agente, acción y objeto. No es una experiencia dualista, fundada en la polaridad sujeto-objeto. El fruto de la realización es, para estas vías, un estado no construido, no evocado o encontrado, se trata de un estado ligado a la naturaleza fundamental del individuo. No es algo que se observa externamente, que se mide o se domina; más bien es el fundamento sutil de toda la experiencia vital, en su globalidad. Son los condicionamientos kármicos, las tendencias, prejuicios y valoraciones dualistas lo que constantemente propulsan a la mente a una dinámica binaria, basada en la percepción errónea de la realidad como un escenario dividido entre sujeto y objeto, en el cual los diferentes fenómenos son valorados en términos de

aceptación y rechazo; las vías esotéricas del budismo propugnan una praxis que de hecho es una no-praxis, una vía más allá del esfuerzo y del artificio. Sólo así, el practicante encuentra su naturaleza fundamental, el llamado “estado primordial” (tib. *dgongs*) en el rDzogs-chen, o el *wu-nien* del Ch’an; este último término, traducido como no-pensamiento, está basado no en el rechazo al pensamiento, sino que se trata de estar en su mismo centro, sin estar condicionado por su flujo constante.¹³ De hecho, la Mente (ch. *sin*), o mejor dicho, su naturaleza fundamental, es considerada idéntica al Buda, pero es la diferencia entre esta naturaleza y el flujo del pensamiento discursivo —fruto de la ignorancia— lo que hizo desarrollar en el Ch’an el concepto de *wu-in* y *wu-nien*, denotando la partícula *wu* una resolución de los opuestos más que una negación antitética. Vemos en estas dos corrientes del budismo, una insistencia en puntualizar que la búsqueda de lo no-condicionado no supone un aferramiento a la experiencia del vacío de pensamientos. Este apego al vacío parece ser que se daba entre algunos practicantes, y es criticado como una vía errónea que lo único que produce es un renacimiento en la dimensión de la no-forma (una de las tres maneras de experimentar la realidad en la tri-partición del universo, estando desvinculada de los aspectos de materia y sensación, pero sometida igualmente a las leyes del *karma*).

Por tanto, las vías que basan su práctica en el esfuerzo por la especulación filosófica, la acumulación de méritos o la búsqueda de un estado de vacío mental, son considerados como métodos que alejan del verdadero sentido. En general, desde la perspectiva de las corrientes esotéricas, estos métodos son vistos como vías adecuadas para discípulos con capacidades inferiores, y las sutilezas de las enseñanzas más esotéricas son consideradas como provechosas para unos pocos, aquellos que poseen las capacidades superiores para entenderlas. Si a ello añadimos la necesidad absoluta de que el discípulo reciba la transmisión de un maestro plenamente cualificado, y que esta transmisión le capacita para la experiencia primordial —pues por sí solo, y mediante textos, por muy profundos que sean, es insuficiente, pues quedaría dentro de la mera comprensión intelectual— vemos que hay una similitud con el budismo primitivo, en el cual sin la experiencia supramundana del *Dhammacaku* el discípulo no podía entrar en el “Noble Octuple Sendero”, y esta experiencia sólo podía obtenerse con la audición de la palabra de un buda. Hay pues una insistencia en que el discípulo debe situarse en una corriente de transmisión, sin la cual los métodos, sean éticos, especulativos, ascéticos o esotéricos, no tienen funcionalidad.

La importancia de la transmisión está sistematizada en el tantrismo con las cuatro iniciaciones, a través de las cuales el discípulo es identificado con una divinidad que es la forma simbólica de su propia naturaleza, desvelando así la identidad total del plano absoluto y relativo. En el rDzogs-chen, el discípulo es introducido al estado primordial mediante el “potenciamiento

de la energía creativa del discernimiento” (tib. *rig-pa'i rtsal dbang*). En el Ch'an, la transmisión de “mente a mente” transfería de maestro a discípulo la experiencia del sentido profundo. Todas estas formas de transmisión de la experiencia supramundana tienen en común que han de ser impartidas por un individuo que previamente haya realizado el sentido profundo en su propia existencia, sino carecen de funcionalidad y eficacia.

Además, la forma en que esta transmisión se presenta puede estar ritualizada en algunos casos —como en el tantrismo—, pero prescinde de la especulación filosófica y de la tradición textual ordinaria que forma la educación habitual en los monasterios.

En ocasiones, encontramos actitudes cercanas a la misología (rechazo a la razón lógica) y reacias hacia las tradiciones textuales tradicionales, habiendo buenas muestras de ello en la tradición Ch'an-Zen.

4. LA EXPRESIÓN DE LA EXPERIENCIA Y EL CONTEXTO CULTURAL

La vehiculación de los diferentes niveles de cultura que englobaba el budismo, pasaba por el progresivo establecimiento de centros de saber —generalmente monasterios—, en los que se perpetuaba un sistema de vida y de visión del mundo que a veces contrastaba con el contexto cultural-social en el que estaba establecido. De hecho, la reacción inicial al establecimiento de centros monásticos en el Tíbet, o la repugnancia que en China despertó el sistema de valores budista, siendo considerada una religión extravagante —especialmente por los confucianistas—, son muestras de ello.

No es de extrañar que el Ch'an utilizara metáforas, términos e imágenes taoístas, pues la substancia del budismo, en sus niveles más vivenciales, y la de algunas escuelas del taoísmo, era muy similar. M. Fukunaga dice, refiriéndose a las similitudes entre Chuang-tzu y el Ch'an:

What strikes the eye is the existence of common expressions of the way in which both philosophies account for basic reality —i.e., substance. For Chuang-tzu, basic reality was “the Way”, having neither beginning nor end, birth nor death, waxing nor waning, shape nor form, “he” nor “I”, right nor wrong, great nor small, long nor short, fair nor ugly, good nor evil, etc., in short, including all oppositions within itself: the very flux of change itself, never at rest for a moment. In Ch'an, fundamental reality was the “self mind”, identical with the Buddha, with all dharmas: “This mind, ever since a beginning that is no beginning, has never been born, has never perished, is neither green nor yellow, has neither shape nor form, belongs neither to existence nor to nonexistence, is not measured for oldness or newness, is nor long nor short, great or small...”¹⁴

Es en el nivel de la expresión donde encontramos préstamos entre el taoísmo y el Ch'an —especialmente el de Chuang-tzu. Si estos préstamos de conceptos e imágenes se dieron, es porque había una identidad en lo que se quería decir, y esa identidad reside en la experiencia de indisolubilidad entre la realidad absoluta o fundamental y el mundo fenoménico de la experiencia “mundana”. Sin embargo, es en la concepción de la realidad absoluta o fundamental donde encontramos las diferencias: en el taoísmo, se trata de una fusión con la verdadera naturaleza que, aunque siempre en transformación, es percibida como substancialmente existente. El ser se fusiona con el cielo y la tierra, con su ley, con el Tao. En cambio el Ch'an experimenta esta realidad fundamental como vacuidad, en la que la riqueza fenoménica es la manifestación de su potencialidad. Por tanto el Ch'an nunca se desmarcó de lo que es: una escuela budista.

En el Tíbet, las dos vías más esotéricas son el Tantra Superior y el rDzogs-chen. La primera, considera la praxis meditativa como un proceso de transformación en el que el practicante, mediante la introducción iniciática, las explicaciones y la práctica yóguica, transforma su percepción ordinaria en una percepción pura, revelando la sabiduría inmanente en toda la existencia. Es una vía en la que no está prescrita la renuncia, pues todas las configuraciones psico-físicas del individuo son utilizadas, y tanto en la India como en el Tíbet una gran parte de los maestros que transmitían estas enseñanzas no eran monjes, sino yoguis laicos. Es llamada la vía de transformación (tib. *sgyur lam*), pues la percepción ordinaria es transformada en un *mandala*, y las pasiones ordinarias se mutan en vías de sabiduría.¹⁵ El método del rDzogs-chen, considerado por sus practicantes como superior, es llamado la vía de autoliberación (tib. *rang-grol lam*), y en ella nada es rechazado ni transformado, sino que es liberado en su propia naturaleza. El énfasis de este método está puesto no en la vacuidad —propio de las corrientes más exotéricas del budismo—, ni en la claridad —propio del tantrismo—, sino en el discernimiento (tib. *rig-pa*), entendiendo por discernimiento no la conciencia discursiva, sino la conciencia intrínseca que es pura presencia.

Vemos que en el budismo esotérico tibetano, algunos conceptos del budismo tradicional y de la filosofía mahayana son interpretados de una manera diferente. Es el caso de *thugs-rje*, que en un nivel ordinario de budismo es la compasión que motiva al bodhissatva a obrar por el bien de los otros seres. En el rDzogs-chen significa la energía del estado primordial, su capacidad de manifestar toda la existencia fenoménica. La palabra *rig-pa* denota, fuera de los ámbitos del rDzogs-chen, el conocimiento intelectual ordinario, mientras que para esta escuela describe el aspecto del discernimiento del estado primordial. Tanto en esta doctrina como en el tantrismo, *sems* suele ser una abreviación de *sems-nyid*, y se diferencia del significado habitual —que describe la mente ordinaria, dualista— para referirse a la naturaleza de la mente,

sinónimo del estado primordial. Hemos visto que en el Ch'an sucedía algo similar con *sin*, donde su significado habitual de mente —en su sentido ordinario—, es trascendentalizado pasando a significar la naturaleza de la budeidad.

En el budismo tántrico que se desarrolló en el Tíbet, encontramos una percepción del medio natural fuertemente influenciada por la cultura animista de la cosmovisión tibetana. Este aspecto, que no estaba originalmente vinculado a los ciclos tántricos, responde a la integración de la cosmovisión tibetana en un sistema que poseía la capacidad de absorber este tipo de percepción del mundo, demostrando los maestros de la primera época de expansión del budismo en el Tíbet una gran habilidad para efectuar esta asimilación. Del mismo modo, en China, el Ch'an continuó con la percepción del medio natural como espejo de la realidad esencial, que impregnaba el pensamiento chino a partir del taoísmo.

En el Ch'an, las referencias al ciclo de reencarnaciones o al *karma* son mínimas, de hecho son conceptos extraños a la cultura china. De todos modos, es difícil asegurar que la ausencia de estos conceptos en el Ch'an tenga por motivo único su origen extranjero, pues en las otras escuelas del budismo chino sí encontramos este tipo de especulación. Podría aducirse que el Ch'an evita hacer referencia a ello por considerarlas nociones que apartan del sentido profundo de las enseñanzas, pues invitan a la especulación y al cálculo acerca de la acumulación de méritos, de los efectos del *karma*, etc. De hecho, encontramos la idea de que la realidad fundamental de la existencia está más allá de la ley de la causa y del efecto (*karma*), y que no existe, en esencia, tal causa y efecto. Esta aseveración se halla también en el rDzogs-chen, uno de cuyos atributos es el de ser una vía que “va más allá de la causa y del afecto”, al situar al practicante, mediante la introducción esotérica, directamente en su estado primordial. La teoría de que la ley del *karma* no tiene en realidad ningún fundamento, de que es un espejismo y de que no hay una continuidad o un verdadero efecto de dependencia entre los actos pasados y sus resultados, la encontramos ya en algunos sutra del Mahayana, y es una elaboración de la teoría de la vacuidad.¹⁶ La inexistencia de una causa-efecto es también pregonada por Chuang-tzu, así como la autogeneración y automutación de todas las cosas.¹⁷ Es por tanto difícil de establecer si esta idea proviene del taoísmo o del budismo, pero el Ch'an no produce ninguna ruptura con el pensamiento budista tradicional con este tipo de aseveraciones.

CONCLUSIÓN

En antropología cultural, y en el marco de las relaciones interétnicas, el concepto de aculturación define el proceso de asimilación por parte de una cultura

de elementos procedentes de otra sociedad, que en un inicio le eran ajenos. En la larga historia de propagación del budismo en Asia, sin duda gran parte de las doctrinas, filosofías y rituales que contenía pudieron insertarse en los diferentes contextos culturales gracias a este proceso llamado aculturativo.

Sin embargo, hay un aspecto vivencial, que abarca la capacidad individual y estrictamente humana de la experiencia, que en los niveles más esotéricos de esta religión lleva al practicante a expresar su vivencia bajo unas formas a menudo opuestas al modo en que se presenta el budismo ortodoxo. Incluso esta forma heterodoxa en que se presenta el budismo esotérico podría ser una forma de aculturación, pues es evidente que los maestros que introducían en las diferentes culturas las doctrinas iniciáticas eran portadores de esta línea no formal de pensamiento. No obstante, este tipo de expresión mística no podía depender, para ser transmitida, únicamente de bases literarias o filosóficas, sino que debía ser experimentada, debía ser convertida en experiencia, y como tal, era descrita en términos que muchas veces no dependían de la corriente general budista, y utilizaban metáforas o expresiones propias de la cultura a la que pertenecían los adeptos. Pero estas expresiones e imágenes mantenían un hilo conductor con el pensamiento esencial del budismo, por muy heterodoxas que pudieran parecer.

Es precisamente en estas escuelas esotéricas donde la experiencia es enfatizada, en contraposición con la tradición textual, y es en ellas donde encontramos una unicidad en la expresión del absoluto, aún siendo vehiculada por variantes locales. Esta variación es una de sus señas de originalidad, pues las separa de la tradición puramente textual, y nos sitúa en lo que realmente se transmitió en doctrinas iniciáticas: no una tradición de pensamiento, sino una experiencia que radica en la propia naturaleza humana y su capacidad de situarse fuera de sus moldes conceptuales.

NOTAS

1. Para un buen estudio de estos tópicos, véase *Orientalismo*, de Edward V. Said, 1990.
2. Sobre las inscripciones de Ashoka, véase *Ashoka. Edictos de la ley sagrada*, de F. Rodríguez Adrados, 1987, p. 33-6.
3. En la India, por ejemplo, se llegó a considerar a Shiva como una emanación del bodhisattva Avalokiteshvara.
4. En *Indo-tibetan Buddhism. Indian buddhists and their tibetan successors*, de David Snellgrove, 1987, p. 8.
5. Ver *Divine revelation in Pali Buddhism*, de Peter Masefield, 1986, p. 53-4.
6. Acerca de las interrelaciones entre taoísmo y budismo, véase los trabajos de E. Zürcher (1980), M. Fukunaga (1969) y I. Robinet (1984).

7. El *Abhidharma* (“*Dharma amplificado*”) es una de las tres partes en que está dividido el canon del budismo primitivo. Las otras dos son *Sutra* (los hechos y los sermones del Buda, así como de algunos de sus discípulos) y *Vinaya* (la disciplina monástica).
8. Este recurso lo encontramos en otras tradiciones místicas, como algunas corrientes del taoísmo (Chuang-tzu).
9. En los dos casos, las corrientes que predominaron alteraron *a posteriori* la realidad de los hechos. En el Tíbet, donde la visión gradualista india se impuso, con el paso del tiempo, sobre la subitista (defendida ésta última por un maestro Ch’an de la “Escuela del Norte”), encontramos que las historiografías posteriores a esta época (s.viii d.C.) hacen aparecer a la monarquía tibetana totalmente inclinada hacia la escuela india, lo cual no es cierto según los textos más antiguos. En el caso chino, la “Escuela del Sur” (subitista) que triunfó con el paso del tiempo, elaboró una imagen de Shen-hsiu (representativo de la “Escuela del Norte”) en la que se exageraba su gradualismo. Los dos casos son interesantes para comprender cómo se elaboran las ortodoxias. Véase *La volonté d’orthodoxie dans le Bouddhisme chinois* de B. Faure, 1988, p. 169-78.
10. Esta idea también la encontramos en algunos autores occidentales, como por ejemplo en Tucci. Véase G. Tucci *The religions of Tibet*, 1980, p. 14
11. En *Tchan-Zen, racines et floraisons*, p.141. Traducción de Catherine Despeux del texto “Kiue-kuan luen” atribuido a Nieu T’eu (p. 136-56).
12. Sobre el *Rig-pa’* y *khu-byug*, véase Namkhay Norbu 1990, y Samten G. Karmay, 1985.
13. Para los términos tibetanos, véase *Primordial experience* de Mañjusrimitra, traducción de Namkhay Norbu y Kennard Lipman, 1987 (glosario), así como *Self-liberation through seeing with naked awareness* de John M.Reynolds, 1989 (glosario). Para los términos chinos, véase *Tchan-Zen, racines et floraisons*, L. Silburn, 1985 (en casi todos los artículos de esta miscelánea hay reflexiones acerca de la terminología).
14. En el artículo de M. Fukunaga «No-mind in Chuang-tzu and in Ch’an Buddhism» en *Zinbun*, 1969, p. 32.
15. La vía monástica, representante del nivel sútrico del budismo, es la “vía de la renuncia” (tib. *spongs-lam*).
16. Véase *The crystal and the way of light*, Namkhay Norbu 1986, p. 22.
17. En M. Fukunaga, *op. cit.*, p. 20.

BIBLIOGRAFÍA

- ASANGA (1980): *Le compendium de la superdoctrine (Abhidarmasamuccaya) d’Asanga*. Traducción de Walpola Rahula. Paris: Publications de l’École Française d’Extrême Orient.
- AZIZ, B. (ed.) (1985): *Soundings in tibetan civilisation*. New Delhi
- BARNET, S.; BURTO, W. (1982): *Zen ink paintings*. Londres: Robert G. Sawers Publishing.
- BAROETTO, G. (1990): *La collana delle visioni*.(tr.). Accidosso: Zhang Zhung Edizioni.
- DARGYAY, E. M. (1977): *The rise of esoteric Buddhism in Tibet*. Delhi: Motilal Banarsidas.

- DESPEUX, C. (1985): «Kiue-kouan louen (Extinction de la contemplation)» (tr.). En *Silburn, L.*
- FAURE, B. (1988): *La volonté d'orthodoxie dans le Bouddhisme chinois*. Paris: Éditions du CNRS.
- FUKUNAGA, M. (1969): «No-mind in Chuang-tzu and in Ch'an Buddhism». En: *Zinbun*, 12, 1969, p. 9-45.
- GUENTHER, H. V. (1963): *The life & teachings of Naropa* (tr.). Oxford & New York: Oxford University Press.
- KAPSTEIN, M. (1992): «Samanthabhadra & Rudra: Innate Enlightenment and Radical Evil in tibetan rNyang-ma-pa Buddhism». En : REYNOLDS, Frank & TRACY, David (ed.) *Discourse and Practice*. New York: State University of New York Press.
- KARMAY, S. G. (1985): «The rDzogs-chen in his earliest text: a manuscript from Tun-huang». En: AZIZ, B.(ed.) (1985).
- KVAERNE, P. (1983): «The Great Perfection in the tradition of the Bonpos». En: LAI, Walen; LANCASTER, Lewis R. (ed.): *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley: Berkeley Buddhist Series.
- LALOU, M. (1974): *Las religiones del Tibet*. Barcelona: Barral.
- LAUF, D. I. (1973): *L'Héritage du Tibet*. Berna: Kümmerly & Frey.
- MKHAS-GRUB-JE (1968): *Mkhas-grub-rje's fundamentals of the Buddhist Tantras*. Traducción de D. Lessing y A. Wayman. The Hague: Indo-Iranian Monographs, v. VIII.
- MAÑJUSHRIMITRA (1987): *Primordial Experience. An introduction to rDzogs-chen Meditation*. Traducción de Namkhai Norbu y Kennard Lipman. Boston: Shambhala.
- MASEFIELD, P. (1986): *Divine Revelation in Pali Buddhism*. London: Allen & Unwin.
- NORBU, N. (1989): *Dzogchen e Zen*. Arcidosso: Zhang Zhung Edizioni.
- NORBU, N. (1990): *Rigpai kujyug. The six vajra verses*. Editado por Che-ngee Goh. Singapore: Rinchen Editions.
- NORBU, N. (1986): *The crystal and the way of light. Sutra, Tantra and Dzogchen*. New York & London: Routledge & Kegan, Paul.
- OROFINO, G. (1985): *Insegnamenti tibetani su morte e liberazione*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- PAL, P. (1983): *Art of Tibet*. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art and University of California Press.
- RAHULA, W. (1978): *Lo que el Buda enseñó*. Buenos Aires: Kier.
- REYNOLDS, J. M. (1989): *Self-liberation through seeing with naked awareness*. Traducción del *Rig-pa ngo-sprod gcer-mthong rang-grol* de Padmasambhava. New York: Station Hill Press.
- RICHARDSON, H.; SNELLGROVE, D. (1986): *A cultural History of Tibet*. Boston: Shambhala.
- ROBINET, I. (1984): «Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le Bouddhisme et le Taoïsme». En: LANCIOTTI, Lionello (ed.): *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d.c.* (1984). Firenze: Leo S. Olscha Editore.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F. (1987): *Asoka. Edictos de la Ley Sagrada* (tr.). Barcelona: Edhasa.
- ROERICH, G. N. (1949): *The Blue Annals*. Traducción del *Deb-ther sngon-po* de gZhon-nu dpal. Calcutta: Motilal Banarsidas.
- SAID, E. W. (1990): *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.

- SILBURN, L. (1985): *Le Tch'an (Zen). Racines et floraisons*. Paris: Editions des deux Océans.
- SMITH, G.: Prefacio a *The ngagyur Nyingmay Sungrab*. v. I. Delhi: Jayyed Press.
- STEIN, R. A. (1962): *La civilisation tibétaine*. Paris: L'Asiathèque.
- STEIN, R. A. (1972): *Vie et chants de 'Brug-pa Kun-legs le yoguin* (tr.). Paris: Maisonneuve et Larose.
- THONDUP, T. (1989): *Buddha Mind*. New York: Snow Lion Publications.
- TUCCI, G. (1986): *Minor buddhist texts*. Delhi: Motilal Banarsidas.
- TUCCI, G. (1980): *The religions of Tibet*. London: Routledge & Kegan, Paul.
- TUCCI, G. (1949): *Tibetan painted scrolls*. Roma: La libreria dello stato.
- WAIMAN, A. (1977): *Yoga of the Guhyasamajatantra. The arcane lore of forty verses* (tr.). Delhi: Motilal Banarsidas.
- YAMASAKI, T. (1988): *Shingon. Japanese esoteric Buddhism*. Boston & London: Shambhala.
- ZÜRCHER, E. (1959): *The Buddhist Conquest of China: The spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China (Sinica Leidensia 11)*. Leiden: E. J. Brill.